

## عرفان اسلامی و مکتب ابن عربی

### فریده پور سیاحی<sup>۱</sup>، سید جاسم پژوهنده<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه های امام خمینی (ره)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

<sup>۲</sup> استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

---

#### چکیده

عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال و در واقع معجونی شگفت انگیز از مکتبهای فلسفی جهان است. عرفان در قرن هفتم و با ظهور ابن عربی و دیگر عرفای نامدار به اوج خود رسید. ابن عربی با تلاشهایی که کرد عرفان را به صورت یک علم درآورد و باعث شد که علم عرفان در خانقاه ها و پرورشگاه ها همچون مدارس تدریس گردد. او با خلق آثار بسیار بنیاد یک نظام فکری کامل را بر اساس تجارب عرفانی استوار ساخت که هنوز هم محور بینشهای عرفانی در جهان اسلام است؛ بطوریکه او را پدر عرفان اسلامی می‌دانند. وی مبتکر عرفان نظری است؛ وحدت وجود اساس تعلیمات عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهد. ابن عربی اولین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح انسان کامل را وضع کرد.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان، ابن عربی، وحدت وجود، انسان کامل، اندیشه ها.

---

## مقدمه

## مُحیی الدین ابن عربی (وفات، ۶۳۸ هـ ق)

محیی الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی طائی (از تبار حاتم طائی) اندلسی، عارف مشهور و صاحب مذهب وحدت وجود که توسط پیروانش به «شیخ الاکبر» ملقب است و در اسپانیا وی را «ابن سُرّاقه» نیز خوانده اند، ولی در شرق معمولاً او را ابن عربی می گویند. (حلبی، ۱۳۸۵؛ ص ۵۱۵).

وی در ۱۷ رمضان ۵۶۰ هجری قمری در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس متولد شد. ابن عربی از دودمان عرب و نسب او به حاتم طائی می رسد. پدر ابن عربی از مردان سرشناس مرسیه و ابن رشد، فیلسوف اندلسی، از دوستان نزدیک وی بود. ابن رشد از پدر ابن عربی خواست تا زمینه دیدار او را با ابن عربی فراهم آورد. خانواده ابن عربی همه صاحب جاه و اهل زهد و تقوا بودند. در بخشی از زندگی ابن عربی در اندلس، سه تن از «موحدون» یعنی ابویعقوب یوسف، ابویوسف یعقوب المنصور و محمد الناصر، حکومت می کردند. اوضاع اندلس در آن زمان همراه با بحران های سیاسی و درگیری مسلمانان با فرمانروایان مسیحی اسپانیا بود. در پی این بحران های و درگیریها بخشی از سرزمین اندلس به دست مسیحیان افتاد. (دهباشی، میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷).

وی در سن هشت سالگی زادگاهش مرسیه را ترک نمود و در سال ۵۶۸ هـ همراه خانواده اش به اشبیلیه رفت و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماندگار شد. در اشبیلیه نخست قرآن را آموخت و در محضر استادان بزرگ و به فراگیری انواع علوم زمان پرداخت. توجه حکومت اشبیلیه را به خود جلب کرد و در نتیجه به عنوان دبیر و کاتب به کار گمارده شد و در آن موقع با زنی عارف به نام مریم ازدواج کرد. (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۸).

پس از آن به کشورهای مشرق زمین مهاجرت کرد و سفر حج به جا آورد و سالهای درازی - حدود سی و پنج سال - را در آنجا گذراند و مجاورت خانه خدا را برگزید و در آن شهر کتاب فتوحات مکیه و بیشتر کتب و رسایلش را تالیف و تصنیف کرد.

در این مسافرت ها و مجاورت ها با بسیاری از دانشمندان و صالحان و اولیای الهی برخورد و مجالست داشته که همگی به جلالت قدرش و علو شأن و بلندی منزلتش اقرار کرده و نظریانش را پذیرفته اند، به طوری که اگر انسان بر آن چه که بین او و دانشمندان آن زمان - از محاضرات و مجالسات و مکاتبات و مراسلات - گذشته آگاه گردد، قلبش حیران و عقلش سرگشته می شود (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

محمی الدین تا سال ۶۰۱ هجری در مکه اقامت کرده و پس از آن راه بغداد و موصل را پیش گرفته و در همین شهر از دست «علی بن جامع» خرقه ای گرفته است. در سال ۶۰۳ هجری به مصر باز می گردد و در آنجا با مخالفت و تکفیر فقها روبه رو می شود.

مدتی در مصر زندانی می شود و پس از آزادی از زندان، مجدد به مکه می رود. در سال ۶۰۷ از مکه خارج و پس از سیاحت در آسیای صغیر به شهر قونیه، مرکز دولت بیزانس، وارد می شود. در همین شهر با مادر صدرالدین قونوی، شاگرد و بزرگترین مروج وحدت وجود و مفسر آرای خود، ازدواج و بدین ترتیب صدرالدین زیر نظر او پرورش می یابد. در سال ۶۰۸ از قونیه خارج و به بغداد می رود و در این شهر با شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ الاسلام) شیخ مشایخ صوفیه دیدار می کند.

تا سال ۶۲۰ هجری که آغاز اقامت دائم او در دمشق است، سفرهای متعددی به مکه حلب، سیواس و قونیه دارد و در همین سال رحل اقامت خود در دمشق می افکند و تا هنگام مرگ یعنی سال ۶۳۸ هجری در دمشق می ماند. (بلخاری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶-۱۳۵).

### اساتید ابن عربی

نامدارترین شیوخ تصوف و عرفان در دوره نوجوانی و جوانی ابن عربی شعیب بن حسینی اندلسی مشهور به ابومدین (متوفی ۵۹۴ هـ ق) است.

ابن عربی در سال ۵۸۰ در طریقت عرفان وارد شد و با ابوجعفر احمد عرینی که در اوان جوانی ابن عربی به اشبیلیه آمده آشنا بود. (دهباشی، میرباقری فرد، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸).

### دیگر اساتید ابن عربی

۱- حافظ ابوبکر محمد بن خلف لخمی؛ ۲- ابوالقاسم عبدالرحمان بن غالب شراط قرطبی؛ ۳- ابوالحسن شریح بن محمد بن شریح رعینی. ۴- قاضی ابومحمد عبدالله بازلی؛ ۵- قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی حمزه؛ ۶- قاضی ابوعبدالله محمد بن سعید بن دربون؛ ۷- ابومحمد عبدالحق بن عبدالرحمن بن عبدالله اشبیلی. ۸- عبدالمصد بن محمد بن ابی الفضل بن حرستانی؛ ۹- یونس بن یحیی بن ابوالحسن عباسی هاشمی؛ ۱۰- مکین الدین ابو شجاع زاهر بن رستم اصفهانی بزاز؛ ۱۱- برهان الدین نصر الدین نصر بن ابی الفتوح بن علی حصری. ۱۲- سالم بن رزق الله افریقی؛ ۱۳- محمد ابوالولید بن احمد بن محمد بن سبیل؛ ۱۴- ابوالوایل بن العربی؛ ۱۵- ابوالثناء محمود بن مظفر اللبان؛ ۱۶- محمد بن محمد بکری؛ ۱۷- ضیاء الدین عبدالوهاب بن علی بن سکینه؛ ۱۸- ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی؛ ۱۹- ابوظاهر احمد بن محمد بن ابراهیم؛ ۲۰- ابوظاهر سلفی اصفهانی؛ ۲۱- جابر بن ایوب حضرمی؛ ۲۲- محمد بن اسماعیل بن محمد قزوینی، ۲۳- ابن عساکره؛ ۲۴- ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن جوزی؛ ۲۵- ابن مالک؛ (بدیعی، ۱۳۸۹، صص ۴۷-۴۶).

### شاگردان و پیروان ابن عربی

ابن عربی در زمان حیات و پس از آن شاگردان و پیروان بی شماری پروراند، زیرا او توانست بر عرفای بعد از خودش تاثیر شگرفی بگذارد. مشهورترین شاگردان ابن عربی می توان از عبدالله بدر حبشی، زین الدین زواوی، احمد بن خلیل خوبی، صدر الدین قونوی و اسماعیل سودکین یاد برد (ابن عربی، ۱۳۸۸، صص ۲۳-۲۲).

### آثار ابن عربی

ابن عربی از موفق ترین عارفان در تحریر مکاشفات عرفانی با اسلوبی دقیق و جامع الاطراف است. او با دقت اصول کلی عرفان را در کتاب مبسوط فتوحات تحریر و فروع و مسائل مختلف را بدان اصول مرتبط ساخته است و با تألیف فصوص الحکم با مهارتی کم نظیر بهترین کتاب درسی را در عرفان تصنیف نمود و در کار خود آن چنان موفق شد که فصوص همچون بهترین کتاب درسی محسوب می شود و بر آن کتاب به زبان های مختلف پیروان او شرح نوشتند (صاحبی، ۱۳۹۲، ص ۵۰).

ابن عربی از پرمایه ترین و پرکارترین نویسندگان است و هیچ یک از نویسندگان جهان اسلام، از قبیل کندی، ابن سینا و غزالی در کثرت تألیف و تصنیف با وی برابری نمی کنند. موضوع اصلی رسالات وی عرفان و حالات و واردات و تجارب قلبی اوست، ولی در عین حال علوم دینی اعم از حدیث، تفسیر، سیره، فقه و نیز علمی از قبیل کیمیا و جفر و نجوم و حساب جمل و همچنین شعر را در بر می گیرد.

او با خلق آثار بسیاری بنیاد یک نظام فکری کامل و شاملی را بر اساس تجارب عرفانی استوار ساخت که هنوز هم محور بینش های عرفانی در جهان اسلام است (بدیعی، ۱۳۸۹، ص ۴۸). در نامه ای که او خود در سال ۶۳۲ از دمشق به کیکاووس اول نوشته است، ۲۴۰ اثر از نوشته های خود را نام برده و بیان کرده که کوچکترین آنها یک جزء و بزرگترینشان بیش از صد مجلد

است. عبدالوهاب شعرانی تألیفات او را چهارصد و عبدالرحمن جامی متجاوز از پانصد مجلد دانسته اند. عثمان یحیی با بررسی ای که به عمل آورده تعداد کتب و رسایل او را ۵۲۷ اثر می داند (دهباشی، میرباقری فرد، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹).

آثار محیی الدین یک وجه امتیاز نسبت به سایر اندیشمندان دارد و آن این که:

کارهای علمی محیی الدین هیچ ربطی به کار خواجه طوسی و یا حتی حکمای مشایی ندارد. او از جایی شروع نمی کند که فارابی و شیخ الرئیس به آنجا رسیده بودند. ابن عربی کار خود را به طور مستقل به پایان می برد، او مبتکر و بانی یک سیستم و نظام جداگانه و مخصوص به خودش است. نه شرحی می نویسد، نه پاورقی، نه حاشیه، نه تعلیقه، هیچ کدام از این ها را ندارد (بدیعی، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

### آثار مهم ابن عربی

- ۱- الفتوحات المکیه که بزرگترین و مفصل ترین اثر اوست.
  - ۲- فصوص الحکم که خلاصه ای است از افکار و نظرات وی.
  - ۳- ترجمان الاشواق.
  - ۴- الذخائر و الأعلاق فی شرح ترجمان الأشواق.
  - ۵- الادیون الاکبر،/ دیوان ابن عربی.
  - ۶- کتاب الأخلاق، در سیاست و اخلاق اجتماعی.
  - ۷- روح القدس.
  - ۸- محاضرات الأبرار و مسامرات الأخیار.
  - ۹- مشکاه الأنوار فی ما روی عن الله عزوجل من الاخبار.
  - ۱۰- التدبیرات الالهیه باصلاح المملکه الانسانیه.
  - ۱۱- نقش الفصوص، خلاصه ای از فصوص الحکم در مسائل عرفانی.
  - ۱۲- تفسیر قرآن (یثری، ۱۳۹۲، صص ۱۷۶-۱۷۷).
- به نام چند رساله معروف از وی اشاره می شود:
- ۱- الاجوبه علی مسائل شمس الدین اسماعیل بن سودکین النوری،
  - ۲- الاسراء الی مقام الاسری،
  - ۳- الانسان الكامل و الاسم الاعظم،
  - ۴- الانوار فیما یمنح صاحب الخلوه من الاسرار،
  - ۵- التجلیات الالهیه،
  - ۶- الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل،

- ۷- الشجره النعمانیه و الرموز الجفریه فی الدوله العثمانیه،
- ۸- العُقله المستوّ فر فی احکام الصنعه الانسانیه و تحسین الصنعه الایمانیه،
- ۹- انشاء الجداولو الدوائر و الدقایق و الرقائق و الحقائق،
- ۱۰- تحفه السفره الی حضره البرره،
- ۱۱- تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک،
- ۱۲- جفر الامام علی بن ابی طالب (ع)،
- ۱۳- حلیه الابدال و ما ینظر عنها و علیها من المعارف و الاحوال،
- ۱۴- رساله الانتصار،
- ۱۵- رساله الی الامام فخرالدین الرازی،
- ۱۶- روح القدس فی مناصحه النفس،
- ۱۷- شرح خلع النعلین،
- ۱۸- شق الجیب و رفع حجاب الریب فی اظهار اسرار الغیب،
- ۱۹- صلوات محیی الدین ابن عربی،
- ۲۰- عنقاء مغرب فی معرفه ختم الاولیاء و شمس المغرب،
- ۲۱- کتاب القدس،
- ۲۲- کتاب دیوان،
- ۲۳- مواقع النجوم و مطالع اهله الاسرار و العلوم،
- ۲۴- مشکاه الانوار،
- ۲۵- نقش فصوص الحکم،
- ۲۶- الوعاء المختوم علی السر المکتوم (بدیعی، ۱۳۸۹، صص ۵۶-۵۵).

### مذهب ابن عربی

درباره مذهب شیخ اکبر آراء و نظرات گوناگونی ابراز شده است. بیشتر مورخان و شرح حال نویسان، اعم از سنی و شیعه، وی را در جرگه علمای اهل سنت و جماعت قرار داده اند. در این میان بعضی از بزرگان شیعه امامیه او را از سنیان متعصب دانسته و عده ای از اهل سنت او را شیعه پنداشته اند. بعضی از بزرگان شیعه اثناعشری نیز وی را شیعه دانسته، در اثنا عشری بودنش اصرار کرده اند.

بر طبق آنچه از عبارات ابن خلکان، مورخ معاصر محیی الدین بر می آید او در مسائل فقهی از هیچ یک از ائمه اربعه اهل سنت پیروی نکرده، بلکه خود با استناد به کتاب، سنت و اجماع به اجتهاد می پرداخته است (همان، ص ۸۲).

## افکار و اندیشه های ابن عربی

## عرفان نظری

محیی الدین ابن عربی از پایه گذاران علوم عرفانی است. او را پدر عرفان اسلامی می دانند، زیرا آغازگر مباحث عرفان نظری در اسلام بود و اصول و قواعد عرفانی را به کامل ترین وجه تبیین کرد. ابن عربی مطرح کننده و پدر بسیاری از اصطلاحات عرفانی است. عرفان نظری درباره وجود شناسی و معرفت شناسی است و عرفان عملی به مراحل سیر و سلوک عارف می پردازد (خلیل مشتاق، ۱۳۹۱، ص ۹۴).

ابن عربی مبتکر عرفان نظری است، به همان معنا که ارسطو مخترع منطق است، بدین صورت که اگرچه اصول و مبانی و مسائل عرفان پیش از ابن عربی به وسیله عرفای دیگر کم و بیش مطرح شده بود، اما این ابن عربی بود که آن مطالب پراکنده را در یک نظام کاملاً متحد و منسجم تدوین کرد. به گونه ای که پس از وی همه بزرگان این فن از نظام تعلیم وی پیروی کرده و به شرح و بسط آن پرداخته اند. ابن عربی بر تدوین اصول تعلیم عرفای پیشین اکتفا نکرده، بلکه اصول و مسائل مبانی مهم را به ابداع و ابتکار خود برای تکمیل یک جهان بینی عرفانی بر آنها افزوده است. از قبیل مسئله اعیان ثابته و مسائل دیگری در زمینه اسما و صفات حق و مسئله وجود و ولایت... در یک کلام باید گفت که عرفان نظری با آثار وی نظم و کمال نهایی خود را به دست آورده است (یثربی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹).

وحدت وجود در نظام فکری ابن عربی وحدت شخصی است نه وحدت نوعی و جنسی که در حکمت از آن سخن رفته است.

حق تعالی از تمام قیود حتی قید اطلاق مبرا است؛ در این صورت ذات او برتر از خیال و گمان و وهم است و معرفتش برای ما ناممکن است؛ زیرا حقیقت ذات او را با عالم، مشابهت و مناسبتی نیست (دهباشی، میرباقری فرد، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴).

ابن عربی معتقد بود که همه هستی اساساً واحد است و آن همه تجلی ذات الهی است؛ بنابراین، ادیان مختلف نیز به نظر او برابر و یکسان اند. وی معتقد بود که «نور محمدی» را دیده است و اسم «اعظم خدا» را می داند و معرفت اکسیر یا کیمیا را به دست آورده اما نه از راه کسب بلکه از راه الهام. از این روی، او را «زندیق» خواندند و در مصر حتی عوام برای کشتن او شوریدند (حلبی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۹).

ابن عربی به جمیع علوم و فنون و معارف و آداب پیشینیانش شامل افکار حکما اعم از یونانی و اسلامی و فتاوی فقها اعم از شیعی و سنی و نظرهای متکلمین و اقوال محدثین و مفسرین و بالاخره اصول تمام ادیان گذشته احاطه کامل داشت و در مقام بیان عقاید و نشر افکارش با هوشمندی و با ذوق و سلیقه خاص خود از همه علوم و معارف استمداد جسته و استفاده کرده است اما وی می پذیرد که ممکن است بین ظواهر کلامش ارتباط منطقی یافت نشود و این امر ناشی از شیوه تالیف اوست چنانکه درباره فتوحات می گوید این کتاب بر روش جاری کتاب های دیگر نوشته نشده است (مظاهری، ۱۳۸۵، صص ۲۳-۲۲).

از نظر محی الدین عربی، عقل نظری قادر به شناخت حقایق اشیای مابعدالطبیعه و امور مربوط به آن نیست و انسان تنها با استمداد از کشف و شهود و تجلی انوار عرفانی که به نحو بساطت مشتمل بر جمیع حقایق است، می تواند به معرفت یقینی نسبت به آنها دست یابد. ایشان علم و معرفت را وجودی مجرد می داند که از سوی حق تجلی می یابد. در نظر وی، اساس هستی «تجلیات» هستند، زیرا تجلیات انوار غیبی اند که در عرصه معرفتی، فیض اقدسی هستند که افاده معرفت می نمایند و در عرصه وجودی، فیض مقدسی اند که سبب تحقق این انوار و بروز آنها در عالم هستی می شوند؛ بنابراین، معرفت، اشراق حق است.

ایشان در بحث تعریف «علم و معرفت» آن را صفتی می داند که «قلب» آن را تحصیل می نماید.

او معتقد است که هیچ معرفتی حاصل نمی شود مگر به وسیله عمل و تقوا و سلوک راه حق، بر خلاف علم برگرفته از عقل نظری که از ایراد و شبهه و حیرت محفوظ نیست (ابراهیمیان، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۲۸).

عرفان محی الدینی تنها یک گرایش عرفانی نیست، بلکه علم و دانشی است که امروزه یکی از علوم اسلامی به شمار می آید (مدنی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵).

### مکاشفات ابن عربی

مکاشفات جمع مکاشفه از کشف. به تعبیر ابن عربی آنچه که در تحقیق و کوشش باطنی و از اشارات و اسرار غیبی مفهوم می گردد. ابن عربی از زمان حیات پدر و از اوان کودکی دچار تحول معنوی شد و در نوجوانی به مقام کشف و شهود نایل آمد (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

### جهان بینی ابن عربی

جهان بینی ابن عربی حول دو محور؛ حق مطلق و انسان کامل به صورت صعود و نزول وجودی دور می زند. او در هر مرحله مجموعه ای از مفاهیمی را که از اهمیت بسیار برخوردار است و با هستی شناسی و وجودشناسی او ارتباط دارد، بررسی و تحلیل می کند. دیدگاه ابن عربی علاوه بر هستی شناسی، دارای روانشناسی و معرفت شناسی و نمادگرایی نیز می باشد.

ابن عربی طرفدار «مذهب عشق» است و عشق ورزی در مذهب او دارای چنان اهمیتی است که چه بسا بتوان بسیاری از امهات مسایل او را فروعی از این مسئله شمرد؛ زیرا او «دین عشق» را به عنوان بنیادی ترین دین معرفی نموده و از همین راه به تفسیر هستی می پردازد و اتحاد ادیان از بنیان های دیگر فکری ابن عربی است.

با توجه به تعدد ابعاد اندیشه ابن عربی و تجلی آن در آثارش و به خصوص در فصوص الحکم، می توان گفت او از پیشروان اندیشه و عشق در عرفان اسلامی است و پس از او سیر اندیشه عرفان اسلامی شدیداً متأثر از افکار ابن عربی است و بدون مطالعه افکار ابن عربی نمی توان به عمق عرفان اسلامی پی برد.

جامی، ابن عربی را «قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود» شمرده است. بعضی از متفکران غربی معتقدند که در میان افکار اصلی ابن عربی آنچه دامنه اش از همه وسیع تر بوده و بقیه در حکم زیر مجموعه ی آن محسوب می شوند. وحدت وجود است مفهوم وحدت وجود مفهومی کاملاً فراگیر است که سایر دیدگاه های ابن عربی وجوه و جلوه های آن محسوب می شوند. یکی دیگر از خصایص فکری ابن عربی استفاده از عقل نورانی شده با کشف و اشراق است که از آن در تفسیر آیات و احادیث استفاده ی وافر می برد و در تفسیر و حتی تأویل آیات برای بیان دیدگاه های خود حدکثر استفاده را نموده است (مظاهری، ۱۳۸۵، صص ۱۹-۱۸). ابن عربی قبل از آنکه یک فیلسوف باشد یک عارف است. زبان او در فتوحات و فصوص زبانی است که سعی در بیان عقلانی و برهانی دریافت ها دارد، اما دریافت هایش را عقلانی و برهانی نمی داند. او در فتوحات علم خود را لدنی و دریافت های حاصل از آن را ورای احکام عقل می داند. همچنین در باب ۳۷۳ فتوحات مکیه دریافت های خود را املای الهی، القای ربانی و نغته روحانی می داند (بلخاری قهی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷).

### وحدت وجود

وحدت وجود اساس تعلیمات عرفانی ابن عربی را تشکیل می دهد و او بر این عقیده است که وجود حقیقتی واحد و ازلی است و آن را به عنوان وصف و صفت نباید تصور کرد. از طرفی وجود در حقیقت واحد است و کثرت در او راه ندارد. جهان هستی وجودی مستقل از او نیست و آن جز وجود حقیقی است، درواقع وهم و خیالی بیش نیست. عالم کثرات همه مظاهر و شئون حقیقت واحد یعنی خداست و تمام آرای ابن عربی از همین نظریه ناشی شده است (دهباشی، باقری فرد، ۱۳۸۶، صص ۱۸۲-۱۸۱).

۱۸۱). محی الدین عربی صاحب اندیشه «وحدت وجودی» است و وحدت وجود یکی از مباحث اساسی تفکر این عارف و فیلسوف بزرگ دنیای اسلام است. به تعبیر ابن عربی، حقیقت هستی در ذات خودش یگانه است و اگر ما کثراتی در جهان می بینیم، مربوط به ظهورات آن هستی واحد است. در دنیای اسلام محی الدین عربی نخستین کسی بود که وحدت وجود خود را پیش کشید، وحدت وجود یک دیدگاه عرفانی و شهودی و عبارت از این است که حقیقت وجود یک امر واحد در تمام موجودات است. ما همه در درون وحدت ازلی قرار داریم و همه چیز در واقع یک چیز است: «وجود» و ما همه تشعشات وجودیم (مشتاق، ۱۳۹۱، ص ۹۴).

وجود واقعی همه اشیاء خداست. هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه اشیاء از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همه کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شبیح اساس است. این وجود ظاهری فقط در نظر و دراکه آدمیان و در طی زندگی این جهانی ایشان به واقع می ماند، ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیاء و کاینات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صادر یافته اند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، به طور واضح در اصول او هرگونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می رود، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح مزبور، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافته اند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ به خداوند باز میگردند؛ و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان حیات می توانند به خدا باز گردند، بدین طریق که در گذشته از یوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و به درک وحدت جوهری خالق نائل آیند. «فنا» همان الحاق روح به خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست و با از دست دادن شخصیت خاکی و این جهانی و شبیح آسا همراه است.

بطور کلی افکار وحدت وجودی ابن عربی درباره وحدت خدا و کاینات در جمله زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است» (حقیقت رفیع، ۱۳۷۵، صص ۱۳۰-۱۲۹).

### اعیان ثابتہ

مقام ذات هیچ اسم و رسم و صفتی و حتی ظهور و تجلی ای ندارد؛ و هیچ شناخت و معرفتی هم به آن ساحت راه ندارد؛ و حتی اسماء الهی و مظاهر صفات که تعیین و صورت اسماء حقدند با آن ارتباط ندارند؛ و حتی آنجا که گفته اند: «کان الله و لم یکن معه شیء» مربوط به مقام ذات نیست. مربوط به مقام الوهیت است. از مقام ذات فقط به طریق سلبی می توان سخن گفت. آن ساحت جهان را نیز نمی طلبد و نیازی هم به شناخته شدن ندارد؛ و اول نسبتی که وجود به آن تعیین پیدا می نماید «نسبت علمی» است که شهود ذات نسبت به ذات است؛ زیرا علم به ذات، منشأ علم به اسماء و صفات و صور اسماء یعنی «اعیان ثابتہ» است.

این است که ابن عربی بین «ذات» و «اله» و «رب» تفاوت قائل می شود؛ و می گوید: گرچه خداوند از حیث ذات بودنش بی نیاز از جهانیان است. ولی از حیث «رب» بودنش طالب «مربوب» است؛ و آن مقامی که قبول نسبت می کند. «مقام ربوبیت» است و بین «اله» نیز تفاوت قائل است؛ و از قول نوح (ع) می گوید:

نوح گفت «رب من» و نگفت «اله من» چرا که رب دارای ثبوت است لیکن اله به واسطه اسماء تنوع می یابد لذا او در هر روز در شأنی (جدید) است؛ یعنی «رب» حق است که از خلال یک اسم عین خاص خود را متجلی ساخته است. در حالیکه «الله» حق است که هیچ گاه از تغییر و انتقال لحظه به لحظه بر حسب اسماء باز نمی ایستد. پس الوهیت نماینده حضرت اسماء است؛ و ربوبیت نماینده حضرت افعال است. حال بحث این است که ذات واحد بسیط چگونه متصف به این صفات متعدد و متمایز می شود. ابن عربی این مشکل را از طریق اسماء و اعیان ثابتہ حل می کند؛ و می گویند: اسم، همان ذات است که متصف به صفتی



شده باشد ولی این ائصاف باعث تکثیر ذات نمی شود. در اینجا ذات مسمای اسماء است و این اسمائی که در متون مقدس آمده را اسم اسم می داند و معتقد است که اسماء الهی دارای واقعیت تکوینی می باشند که هرکدام دارای اثر و حکم خاصی در عالم می باشند. پس اسماء از آن نظر که ذات را نشان می دهند عین مسمایند و واحد می باشند و از آن نظر که مبین صفاتند با آن تفاوت دارند و کثیر می باشند.

این است که ابن عربی احدیت خداوند را از حیث ذاتش، احدیت احد می نامد و احدیت او را از حیث اسمائش احدیت کثرت می گوید؛ و چون خداوند با ذاتش تجلی ندارد بلکه در حضرت الوهیت با اسمائش تجلی می کند پس تفاوت و مراتب و درجات عالم به اسماء الهی بر می گردد و هم چون الوهیت به واسطه اسماء پدید می آید، پس اسماء واسطه بین جهان عین و ذات غیب می باشند. از اینجاست که خلقت به معنای پیدایش موجوداتی مستقل در کنار وجود خدا، نمی باشد بلکه به معنی تجلی حق در صور اشیاء است. به نظر ابن عربی خلقت دو طرف لازم دارد. فاعل که اسماء الهی اند و قابل که اعیان ثابته اند؛ و هر دو نیز در مقام الوهیت به وجود خدا موجودند. از نظر ابن عربی اعیان ثابته همان ذات اشیاء هستند که معدوم اندولی در عین حال مانند آینه تجلی اسماء و صفات را قبول می کنند. اعیان ثابته اشیایی هستند که وجود ندارند اما از «شیئیت» برخوردارند ولی از وجود به معنای وجود عینی و ظهور در عالم شهادت برخوردار نیستند. اعیان که نصیب آنها «عدم» است در او (حق) ثبوت دارند. پس اعیان خارجه مظهر اعیان ثابته اند و اعیان ثابته نیز مظهر اسماء الهی می باشند. این است که ابن عربی «اسماء عالم» را همتای «اسماء الهی» قرار می دهد.

لذا خداوند پس از مقام احدیت دو تجلی دارد. یکی تجلی با فیض اقدس از باطن ذات به صورت اعیان ثابته و دیگر تجلی با فیض مقدس که تجلی از اعیان ثابته به عالم ظاهر است. پس اعیان ثابته واسطه بین حق و خلق می باشند. از جهتی که به حق نسبت داده می شوند. ثبوت دارند و از جهتی که به خلق نسبت داده می شوند وجود و ظهور دارند؛ و حکم آن ها نیز که در حق ظاهر شود، اسماء الهی نامیده می شود و اگر در خلق ظاهر شود، صفات خلقی است (مظاهری، ۱۳۸۷، صص ۶۹-۷۱).

### فیض اقدس و فیض مقدس

فیض حضرت حق که بر اساس قاعده الواحد یک فیض است و همان نفس رحمانی است دو مرحله دارد: مرحله نخستین آن که باطن نفس رحمانی را تشکیل می دهد و در صقع ربوبی امتداد دارد، «فیض اقدس» نامیده می شود و با آن اسماء الهیه و اعیان ثابته در تعیین ثانی پدید می آیند.

اما مرحله دوم نفس رحمانی و فیض خداوند که در بیرون از صقع ربوبی شکل می گیرد و ظاهر نفس رحمانی را تشکیل می دهد، «فیض مقدس» نام دارد که بر اساس آن و مطابق اقتضاهای اعیان ثابته که بحث آن در فراز پسین خواهد آمد، اعیان خارجه در تعیینات خلقی ظهور می یابند.

بنابراین، فیض اقدس، فیض علمی خداوند است و فیض مقدس، فیض وجودی حق تعالی (امینی نژاد، ۱۳۹۰، صص ۳۲۸-۳۲۷).

خداوند از طریق همین اعیان ثابته علم به احوال عالم پیدا می کند و عالم چیزی جز ظهور تدریجی این اعیان نیست و موجودات عالم که ظهور اعیان اند، تخطی از حدود اعیان و حقایق ازلی خود ندارند، بلکه موجودات نسخه های مطابق اصل هستند. به اقتضای علم ازلی حق آثار و احکام اعیان ثابته در عالم هستی ظهور می یابند و لباس هستی می پوشند. عامل ظهور آثار و احکام اعیان ثابته در عالم خارج تجلی دوم الهی است که فیض مقدس نام دارد. پس ظهور هر موجودی در این عالم مطابق است با ثبوتی که در علم حق داشته است. ابن عربی با طرح نظر اعیان ثابته و فیض اقدس و فیض مقدس حدوث عالم را توجیه می کند (دهباشی، میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳).

**حقیقت محمدیه:**

در بیان حقیقت محمدی اسامی مقدسه واجب تعالی را در مقام احدیت هیچ گونه امتیاز علمی و عینی موجود نبود و در مقام واحدیت که نخستین تجلی علمی است هریک از اسماء مقدسه الهیه را یک نوع صورت علمی که در اصطلاح حکما ماهیات و در زبان عرفا اعیان ثابتة گویند پدیدار شد و امتیاز علمی فیما بین اسماء مقدسه حاصل گشت، بعد از این تعیین عینی و امتیاز خارجی به میان آمد، هر اسمی را مظهری به ظهور رسید، پس تمامی موجودات خارجی که مظاهر اسماء الهیه اند هریک در تحت مربوبیت اسمی که در خود او ظاهر بود واقع شدند و هریک از آنها مظهر اسم مخصوصی گشتند، از آن جمله حقیقت محمدی صلوات الله علیه که اشرف جمیع موجودات خارجی است در تحت مربوبیت اسم جامع الهی (اسم الله) واقع شده و مظهر اسم اعظم الهی گردید و چنانکه آن اسم جامع، در تجلی علمی مبدأ فیوضات جمیع اسامی است، مظهر او نیز مبدأ فیوضات تمامی موجودات خارجی است، ولی این افاضات به واسطه آن اسم جامع الهی است که در این حقیقت ظهور کرده، چنانکه خداوند فرمود:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»  
(کهف / ۱۱۰)

بگو: جز این نیست که من هم بشری مانند شمایم که به من وحی می شود که معبود شما فقط خدای یکتاست؛ پس کسی که دیدار [پاداش و مقام قرب] پروردگارش را امید دارد، پس باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نکند.

و آن حضرت خود فرمودند:

از آثار اسم اعظم الهی است و با عالم بشریت به هیچ وجه مناسبت ندارد،

چنانکه فرمود: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، (انفال / ۱۷)

یعنی: تو تیر را نینداختی - هنگامی که انداختی - بلکه خدا انداخت، پس احیا و اماتة و قهر و لطف و تصرف در عوالم بشریت اگر بر حقیقت محمدی اسناد داده شود نه از جهت بشریت است، بلکه به واسطه اسم جامع الهی است که آن را حقیقت محمدی نام نهاده ایم و جسم بشری آن حضرت نیز یکی از مظاهر آن حقیقت است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۶۳).

حقیقت محمدیه همان مرآت صیقل یافته و آینه تمام نما از کمالات الهیه می باشد و یگانه منبع فیضانی است که ارباب مقامات مقدس به او بلندمرتبگی می جویند و عاقبت نیز بدو راجع می گردند. نظریه حقیقت محمدیه به وسیله تمامی انبیاء، یکی بعد از دیگری به عموم ابلاغ گشت و به نسل های بعدی انتقال یافت تا عاقبت الامر در شکل اکمل خود در هویت تاریخی حضرت محمد شکوفا گشت (عداس، ۱۳۸۲، ص ۴۸).

حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم و ارتباطی است با انسان و ارتباطی است با معرفت اهل عرفان؛ از حیث ارتباطش با عالم، مبدأ خلق عالم است، زیرا او بیش از هر چیزی آفریده شده و هر چیزی از او آفریده شده؛ و از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع تمام حقایق وجود و خلاصه، آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن و معارف عارفان، مصدر و منبع آن علوم و آن معارف است و مقصود ابن عربی از حقیقت محمدی، شخص محمد رسول الله (ص) نیست که بعد از همه انبیاء در این عالم عنصری در عصری معین ظاهر گشته و رسالتش را به مردم رسانیده و سپس به عالم دیگر انتقال یافته است، بلکه آن موجود ماوراء طبیعت و مفعولی ابداعی است که برابر با عقل اول - در اصطلاح حکما - و حقیقتی کلی است، نه کلی طبیعی و منطقی که مفهومی بیش ندارد و صرفاً امری ذهنی است، بلکه کلی «سعی» احاطی انبساطی عینی می باشد، یعنی دارای مرتبه نبوت و رسالت و ولایت کلیه است، از حیث مرتبه نبوت و

رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به صورت رسولان و انبیاء - از آدم گرفته تا خاتم - ظاهر گردیده و با ظهور شخص محمد عربی که اکمل و افضل انبیاء و رسل و خاتم ایشان است و شریعتش نسخ تمام شرایع می باشد انقطاع و خاتمه پذیرفته است؛ بنابراین تمام انبیاء از آدم تا عیسی (ع)، مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند (قیصری، ۱۳۸۷، صص ۵۶-۵۵).

حقیقت انسان: عرفای اسلام همه با استناد به احادیثی چون «ان الله خلق آدم علی صورته: خداوند انسان را بر گونه خود آفرید»، انسان را دارای دو جنبه، یکی لاهوتی و دیگری ناسوتی، می دانند و می گویند تنها انسان است که در میان سایر موجودات ممتاز به صورت الهی است (دهباشی، امیرباقری فرد، ۱۳۸۶، ص ۸۴).

### انسان کامل

ابن عربی معتقد است که: ملایکه مقدسه که از عالم ملکوت بر نشاء ناسوت نزول می کنند در واقع علوم و آثاری را که از حقیقت ملکوتی انسان کامل حقیقی، یعنی حقیقت محمدیه آموخته اند بر اشخاص جسمانی آنان می رسانند، یعنی فرشتگان در رسانیدن فیوضات از حقیقت غیبی آنان (حقیقت محمدیه و نبوت مطلقه) بر نشاء شهود خود ایشان واسطه اند؛ در قوس نزول مراتب تمامی موجودات، از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع تمام مراتب است و در واقع، حقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده است، بدین جهت حقیقت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را بر خود اسناد دهد (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۵۸).

انسان کامل از نظر ابن عربی چنین تفسیر می شود: در بحث اسماء و صفات حق چنین گفته می شود که حق به ذات خود از عالم و عالمیان بی نیاز است؛ و از طرفی هریک از اسماء بی پایان او طالب ظهور و خواستار مظهری است که اثر خود در آن مظهر آشکار ساخته و کمال خود را نشان دهند. آفریدگان جهان هستی، هریک مظهر یکی از این اسماء اند. جامع جمیع، همه این اسماء اسم است که او نیز مظهر کلی را می طلبد که از لحاظ جامعیت، متناسب با او باشد؛ و این مظهر جامع و تام، انسان کامل است؛ به عبارت دیگر، هیچ یک از اسماء خداوند، جامعیت اسم حق را نداشته و اسماء و صفات دیگر حق را در بر نمی گیرد و منحصرأ این اسم است که چون خدا را با آن بخوانیم در حقیقت وی را به همه اسماء خواندیم و تنها انسان است که می تواند، این صفت و منزلت عالی را حایز شود و مقام جمعیت و جامعیت را داشته باشد. ابن عربی گاهی انسان کامل را با عنوان، انسان حقیقی نام می برد، اگر انسان کامل نبود، جهان آفریده نمی شد و به وجود انسان کامل است که مقصود از علمی که به وجود حق پدید آمده و وجود حادثی که نقش فعال وجود قدیم است تحقق می یابد (ابن عربی، ۱۳۹۲، صص ۲۹-۲۸).

هر که حقایق الهی را کشف کرد و شناخت، کاملترین آفریدگان است و آنکه پائین تر از اوست، کامل گویند؛ جز این دو دسته یا مومنانند و یا دارای اندیشه نظری عقلی که به طریق کمال ره نیافتند چه رسد به مرحله اکملیت؛ و از آنجا که هر انسانی نمی تواند به کمال مطلوب انسانیت برسد، هر چند بعضی بر بعض دیگر برتری دارند، بنابراین، پائین ترین آنها مرتبه انسان حیوانی است و چنین انسانی در صورت با انسان کامل شریک است؛ و بالاترین آنها کسی است که سایه خداست و او انسان کامل و جانشین معبود است. در زمان رسولان، انسان کامل همان رسول است و در زمان ختم رسالت انسان کامل، وارث رسول است (ابن عربی، ۱۳۹۲، صص ۵۳-۵۲).

ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی، اصطلاح «الانسان الکامل» را وضع کرده است. وی که از انسان کامل گاهی هم به عنوان، انسان حقیقی نام می برد، او را نایب حق در روی زمین و معلم الملک، در آسمان می خواند و کاملترین صورتی می داند که آفریده شده است.

## نتیجه گیری

هنگامی که پرتوی درخشان آیین مقدس اسلام با معارف شکوفا و پر بار و بالنده و الهی سراسر جهان ظلمانی را روشن ساخت و مسلمانان متفکر و جویندگان حقیقت و کمال انسانی را از چشمه ی زلال دانش و معرفت سیراب کرد، همگان را برانگیخت که از جوانب و جنبه های گوناگون، درباب توحید و شناخت حق و راه وصول به حقیقت مطلق و غایت و نهایت بیندیشد. بدین روی از حق تعالی و قرآن کریم و احادیث و اقوال و سیرت نبوی کمک گرفتند و اندیشه ی عالی خدانشناسی و سیر و سلوک طریق معرفت را رشد دادند و آن را به صورت مکتبی پر ارج در آوردند این اندیشه ی تابناک و این سیر و سلوک، یک مکتب فکری و علمی به وجود آورد که آن را عرفان نامیدند. عرفان و تصوف از قرن دوم ه.ق آغاز شد و در قرن های پنجم و ششم ه.ق شدت پیدا کرد و در قرن هفتم به اوج خود رسید. این قرن شاهد حضور عرفایی همچون محی الدین ابن عربی، نجم الدین کبری، عزیز نسفی و جلال الدین بلخی (مولانا) بود که با اندیشه هایشان موجبات اعتلای عرفان را فراهم آوردند و آن را به صورت یک علم درآوردند. همچنین قرن هفتم شاهد حمله ی مغولان به رهبری چنگیزخان به ایران بود که باعث شد اوضاع سیاسی و اجتماعی این قرن متشنج شود. در قرن هشتم ه.ق، ایران بار دیگر مورد حمله ی سپاهیان امیرتیمور قرار گرفت و باعث آشفته تر شدن اوضاع کشور گردید. در این شرایط نامطلوب بود که مردم با پناه بردن به خانقاه ها به فراگیری عرفان که در این زمان به صورت یک علم مدون شده درآمده بود، پرداختند و شاید بتوان گفت که این امر به گسترش عرفان در ایران آن زمان کمک کرد. در این قرن به عرفای مشهوری همچون شیخ محمود شبستری و سید حیدر آملی برمی خوریم این قرن شاهد نزدیکی تشیع به عرفان و تصوف بود که این امر با تلاش های سیدحیدر آملی محقق گشت.

در قرن نهم ه.ق عرفای نامداری همچون نعمت اله ولی و شمس الدین لاهیجی و عبدالرحمان جامی به چشم می خورند که با اندیشه های خود وبسط اندیشه های ابن عربی سعی در گسترش عرفان در جامعه داشتند. ولی در مجموع این قرن شاهد دوری تشیع از تصوف بود. از قرن هفتم تا قرن نهم، سلسله ها و طریقت های مختلفی در ایران به وجود آمد که برای بسط اندیشه های خودخانقاه های بسیاری تاسیس شد.

و در قرن دهم شاهد آن بودیم که خانقاه ها رو به فساد و تباهی گذاشت و شیخیت موروثی گشت و همین امر موجب افول و انحطاط تصوف گشت و حتی میتوان گفت که عارف معروفی در این قرن دیده نمی شود.

## منابع

۱. قرآن
۲. ابراهیمیان، سیدحسن، ۱۳۷۸، معرفت شناسی در عرفان، چاپ دوم، موسسه ی بوستان کتاب، قم
۳. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۸۸، ترجمه ی فتوحات المکیه، خواجوی، محمد، چاپ چهارم، انتشارات مولی، تهران
۴. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۹۲، انسان کامل، سعیدی، گل بابا، چاپ سوم، انتشارات جامی، تهران
۵. امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، آشنایی با مجموعه ی عرفان اسلامی، چاپ دوم، انتشارات امام خمینی (ره)، قم
۶. بدیعی، محمد، ۱۳۸۹، شهره ی عارفان، چاپ اول، انتشارات تشیع، قم
۷. بلخاری قهی، حسن، ۱۳۸۸، مبانی عرفانی هنر و معمار اسلامی، چاپ اول، حوزه ی هنری سوره ی مهر، تهران
۸. حقیقت رفیع، عبدالرفیع، ۱۳۷۵، تاریخ عرفان عارفان ایرانی، چاپ سوم، انتشارات کومش، تهران
۹. حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۵، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ سوم، انتشارات اساطیر، تهران
۱۰. دهباشی، مهدی، میرباقری فرد، سید علی، ۱۳۸۶، تاریخ تصوف (۱)، چاپ دوم، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران

۱۱. صاحبی، محمد جواد، ۱۳۹۲، جلال حکمت و عرفان، چاپ اول، انتشارات بوستان کتاب، قم
۱۲. عداس، کلود، ۱۳۸۲، ابن عربی سفر بی بازگشت، چاپ اول، انتشارات نیلوفر، تهران
۱۳. قیصری، داوود، ۱۳۸۷، شرح قیصری بر فصوص الحکم، خواجه‌وی، محمد، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران
۱۴. مدنی، رضا، ۱۳۸۷، عرفان اسلامی و عرفان التقاطی، چاپ اول، انتشارات راه نیکان، تهران
۱۵. مشتاق، خلیل، ۱۳۹۱، فلسفه و عرفان اسلامی، چاپ اول، انتشارات هنر مشتاق، تهران
۱۶. مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۸۷، شرح تعلیقه‌ی امام خمینی (ره) بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ اول، انتشارات نشر علم، تهران
۱۷. مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۸۵، شرح نقش الفصوص، چاپ اول، انتشارات خورشید باران، تهران

# Islamic Mysticism and Ibn Arabi Doctrine

Faride Pour Siyahani<sup>1</sup>, Seyyed Jassem Pajoohandeh<sup>2</sup>

1. *Ph.D. student of Islamic mysticism and ideas of Imam Khomeini (RA), Islamic Azad University, ahvaz Branch*
2. *Assistant Professor of Islamic Azad University, ahvaz Branch*

---

## Abstract

Mysticism is a way of knowing among the scholars who, unlike the Prophet, trust in the truth about truth and illumination rather than reason and reason, and indeed a miracle of the philosophical schools of the world. Mysticism culminated in the seventh century, with the advent of Ibn Arabi and other famous mystics. Ibn 'Arabi, with the efforts of Kurds, made mysticism a science and led the science of mysticism to be taught in churches and orphanages, such as schools, he founded the foundation of a complete intellectual system based on mystical experiences. Which is still the centerpiece of the mystical mysteries of the Islamic world, which he sees as the father of Islamic mysticism. He is the originator of theoretical mysticism. The unity of existence forms the basis of Ibn Arabi's mystical teachings. Ibn Arabi is the first person to introduce the perfect human being in Islamic mysticism.

**Keywords:** Mysticism, Ibn Arab, unity of existence, perfect man, thoughts

---